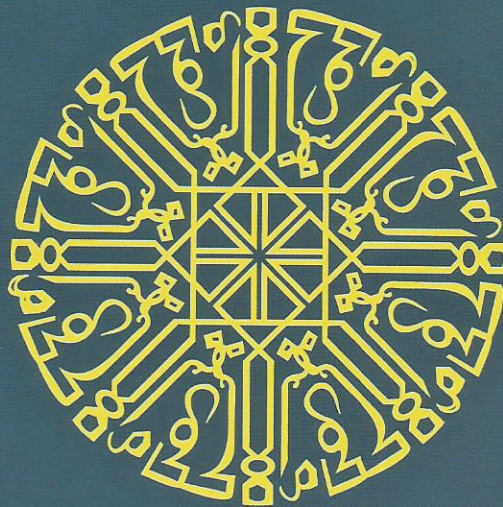


al-ahkām

ISSN 1693 - 0797

JURNAL ILMU SYARI'AH

Volume 10, Nomor 1, Maret 2012



GENDER DAN POLITIK ETNIS DALAM MASYARAKAT MUSLIM:

Studi Kasus Perempuan Sasak, Lombok

Amin Mudzakkir

PEKERJA MIGRAN PEREMPUAN INDONESIA DI MALAYSIA DAN *SOCIAL NETWORK*

Ema Rahmaniah

INFOTAINMENT DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

Adnan Mahdi dan Rulli Nasrullah

PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM Di MESIR:

Membaca Pemikiran Talal Asad

Mibtadin

HUKUM PIDANA ISLAM DAN HAK ASASI MANUSIA

Studi atas Kasus Rajam di Ambon, Putusan Mahkamah Konstitusi No19/PUU-VI/ 2008 dan Qanun Jinayah di Aceh

NURROHMAN

Dosen Politik Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah dan Hukum, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, email: nsyarif2006@yahoo.co.id

Abstrak

Dalam era reformasi, sebagian wilayah Indonesia telah menyaksikan penerapan pidana Islam yang tercermin dalam tiga kasus yakni, eksekusi hukuman rajam di Ambon, penambahan kompetensi Peradilan Agama sebagaimana dalam putusan MK No. 19/PUU-VI/2008, dan qanun jinayah di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Tulisan ini melihat tiga kasus dari sisi politik hukum Islam (*fiqh siyasah*). Penulis menyimpulkan bahwa tidak semua sanksi dalam pidana Islam dapat diterapkan dalam ruang publik di Indonesia, sebab di samping tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat, juga tidak sejalan dengan konstitusi Indonesia.

Abstract

In the *reformasi* era, some regions in Indonesia have been implementing so-called Islamic penal law, as represented in three cases, i.e. the execution of stoning in Ambon, an additional competence of Religious Courts as declared in the MK's verdict No. 19/PUU-VI/2008 and the application of qanun jinayah in Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). This articles deals with the aforementioned issues from the perspective of Islamic political law (*fiqh siyasah*). The author concludes that not all santions according to Islamic panel law can be applied in the Indonesian public sphere, since it is not in accordance with both social demands and the Indonesian constituition.

Kata kunci: rajam, Qanun, jinayah, Ambon, Aceh

A. Pendahuluan

Pertanyaan lama yang sering muncul berkenaan dengan perlindungan hak asasi manusia (HAM) di dunia Islam pada umumnya dan di Indonesia pada khususnya adalah apakah Hak Asasi Manusia (HAM) benar-benar bersifat universal dan bisa diberlakukan secara universal? Bukankah HAM merupakan produk Barat sehingga tidak sepenuhnya bisa diterapkan di Negara-negara berpenduduk muslim? Bila terdapat perbedaan pemahaman antara tuntutan HAM dengan hukum Islam apakah hukum Islam harus mengikuti tuntutan HAM atau HAM

yang harus mengikuti ketentuan hukum Islam? Tarik menarik ini terus berlanjut sampai mereka menyusun konstitusi yang akan dijadikan sumber hukum tertinggi bagi negara.

Itulah sebabnya, pada saat negeri-negeri Muslim menyatakan kemerdekaannya, dan berusaha membangun negeri yang demokratis, konstitusional dan modern, salah satu persoalan yang muncul adalah bagaimana menempatkan syariat atau hukum Islam dalam konstitusi.

Di satu sisi mereka sebenarnya ingin mengakomodir gagasan negara demokrasi konstitusional, dimana konstitusinya dilengkapi dengan pasal-pasal yang memberi perlindungan terhadap HAM, tetapi di sisi lain mereka juga ingin agar syari'at Islam juga mendapat jaminan konstitusional dengan menjadikannya sebagai satu-satunya atau minimal salah satu sumber dalam pembuatan undang-undang. Jaminan perlindungan HAM akan menjadikan negeri-negeri muslim sejajar dengan negeri-negeri yang lain yang juga memberikan jaminan perlindungan HAM sementara jaminan pelaksanaan syari'at Islam akan menjadikan negeri itu bisa di kategorikan sebagai negeri Muslim. Sebab banyak kalangan yang menilai bahwa perlindungan terhadap pelaksanaan syari'at Islam merupakan tolok ukur untuk menilai apakah suatu negara bisa disebut negara Islam atau tidak.

Tidak semua negeri-negeri Muslim memberikan jawaban yang sama dalam menempatkan syari'at Islam dalam konstitusi negaranya. Selanjutnya, tidak semua negeri Muslim bisa menerima sepenuhnya butir-butir rumusan HAM internasional dengan tanpa memberikan catatan pengecualian. Bagi negara-negara yang sudah mengakomodir ketentuan HAM internasional, mereka juga masih berselisih dalam implementasinya. Sebab bagi sebagian mereka HAM internasional hanya bisa diterima bila tidak bertentangan dengan ketentuan syari'at Islam.

Di sinilah persoalan dasarnya, sebab bagi sebagian orang, butir-butir rumusan HAM internasional tidak sejalan dengan ketentuan syari'at Islam yang mereka pahami. Sementara bagi sebagian yang lain butir-butir itu sepenuhnya bisa diterima karena dianggap sama sekali tidak bertentangan dengan ketentuan syari'at Islam. Tarik menarik seringkali muncul pada saat hukum Islam, khususnya pidana Islam akan diimplementasikan atau akan diformalkan dalam produk perundang-undangan yang berada di bawah konstitusi.

Tulisan ini akan berusaha melihat problematika formalisasi hukum Islam di Indonesia, upaya menerapkan pidana Islam di Indonesia di era reformasi yang tercermin dalam tiga kasus yakni, eksekusi hukuman rajam di Ambon, upaya menambah kompetensi Peradilan Agama sebagaimana terekam dalam putusan MK no No19/PUU-VI/ 2008, dan upaya mengundang qanun jinayat di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD), kemudian dilanjutkan dengan tinjauan dari sisi politik hukum Islam.

B. Problematika Formalisasi Hukum Islam Indonesia

Dalam sejarah Indonesia pembicaraan tentang posisi syari'at Islam dalam konstitusi, setidaknya-tidaknya sudah dibicarakan sampai lima kali dalam parlemen, yakni BPUPKI-PPKI tahun 1945, Majelis Konstituante tahun 1956-1959, MPRS tahun 1966-1968, sidang tahunan MPR tahun 2000 dan sidang tahunan MPR tahun 2001. Diangkatnya isu syari'at Islam dalam

konstitusi Indonesia termasuk dalam sidang tahunan MPR yang terakhir selalu mengundang pro dan kontra.

Mereka yang pro pada umumnya mengajukan berbagai alasan antara lain pertama bahwa mayoritas rakyat Indonesia beragama Islam oleh karenanya wajar bila hukum yang berlaku di Indonesia, khususnya bagi umat Islam adalah hukum atau syari'at Islam. Kedua, bahwa adanya jaminan konstitusional bagi diberlakukannya syari'at Islam bagi pemeluknya sebagai tercermin dalam Piagam Jakarta merupakan suatu perjanjian luhur yang telah disepakati oleh para pendiri republik ini sebagai jalan kompromi dari dua pilihan yakni negara sekuler dan negara Islam (agama). Ketiga bahwa berlakunya syari'at Islam tidak akan merugikan pihak lain diluar Islam, karena syari'at Islam akan membawa rahmat bagi umat manusia.

Mereka yang kontra mengajukan beberapa alasan. Pertama, pencantuman tujuh kata dalam Piagam Jakarta akan membuka kemungkinan campur tangan negara dalam wilayah agama yang akan mengakibatkan kemudharatan baik bagi agama itu sendiri maupun bagi negara sebagai wilayah publik. Kedua, dimasukkannya frase tersebut akan mengakibatkan munculnya prasangka-prasangka lama kalangan luar Islam mengenai negara Islam di Indonesia. Ketiga, dimasukkannya kembali frase tersebut bertentangan dengan sistem negara nasional yang memperlakukan semua kelompok, termasuk kelompok agama di negeri ini secara sederajat.¹

Mereka yang kontra juga mengajukan alasan tentang kemungkinan terjadinya disintegrasi bangsa karena bangsa Indonesia, khususnya yang berada di wilayah Indonesia bagian timur mengancam akan memisahkan diri dari negara kesatuan RI bila syari'at Islam dimasukkan dalam UUD. Sementara yang pro justru mempersalahkan pemerintah RI yang tidak mau mengakomodir syari'at Islam sehingga menimbulkan ketidakpuasan yang diwujudkan dalam pemberontakan DI /TII. Firdaus AN salah seorang tokoh Islam yang pernah aktif di berbagai ormas Islam seperti PII, GPPI dan PSII, misalnya, amat menyayangkan pencoretan tujuh kata itu yang menurutnya ikut menyulut terjadinya pemberontakan di daerah-daerah. Dimulai dengan DI/TII pimpinan Kartosuwiryo di Jawa Barat (7 Agustus 1949), Kahar Muzakar di Sulawesi Selatan (1952), Daud Beureuh di Aceh 1953) dan Ibnu Hajar di Kalimantan Selatan (1953).²

Salah satu dilema penempatan syari'at Islam dalam konstitusi Indonesia adalah sebagaimana digambarkan oleh Tempo dalam salah satu tajuknya. Seandainya umat Islam di Indonesia minoritas, soal Piagam Jakarta telah selesai sejak dulu. Masalahnya, permintaan hak eksklusif dalam sebuah negara sangat wajar dilakukan kelompok minoritas yang punya identitas khas. Misalnya umat Islam di Filipina Selatan, puak asli (Indian) dan suku Amish di Amerika Serikat, atau orang Aborigin di Australia. Demi menjaga agar mereka tidak punah, hak-hak eksklusif pun diberikan negara, terutama dalam menjalankan syariat adat mereka.

Persoalannya dengan Piagam Jakarta adalah kenyataan bahwa umat Islam merupakan kelompok mayoritas, bahkan hampir 90 persen dari jumlah penduduk Indonesia. Karena itu, pemberian hak eksklusif sulit diberikan negara karena berarti memberlakukan kebijakan

¹ Lihat Kurniawan Zein (ed.), *Syari'at Islam Yes Syari'at Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 59-60.

² *Ibid.*, hlm. 7.

diskriminasi seperti politik apartheid, yang jelas-jelas bertentangan dengan ajaran Islam. Walhasil, perjuangan sebagian kecil kalangan Islam menghidupkan kembali soal ini akhirnya bermuara pada sebuah paradoks. Sebab manakala rumusan Piagam Jakarta ini diterima maka diperlukan pembuatan undang-undang untuk mengimplementasikannya, termasuk segala perlengkapan petunjuk pelaksanaan yang membahasnya secara lebih rinci. Persoalannya kemudian adalah interpretasi kelompok Islam yang mana yang akan dipakai. Ini bukan hal mudah karena sejarah hubungan dua organisasi Islam terbesar—NU dan Muhammadiyah—dipenuhi oleh konflik interpretasi syariat Islam yang kadang sempat keluar dari kendali. Bahkan perbedaan yang disebut soal-soal khilafah (kecil) pun tak jarang menimbulkan konflik fisik.

Pengalaman pahit ini agaknya merupakan faktor penting mengapa mayoritas pimpinan NU dan Muhammadiyah berpendapat bahwa upaya menghidupkan kembali Piagam Jakarta lebih banyak mudaratnya ketimbang manfaatnya. Apalagi pada saat Indonesia sedang berada dalam era demokrasi. Sebab, bukankah dalam iklim demokrasi merupakan kesempatan terbesar bagi kelompok mayoritas untuk mewarnai seluruh tatanan kenegaraan dengan nilai-nilai yang dianutnya?

Pilihan antara cap dan substansi seperti ini memang bukan soal baru. Seperti sering disebut oleh Muhammad Natsir: "Mana yang lebih baik, minyak babi dalam kaleng cap unta atau minyak unta dalam kaleng cap babi?" Atau, dalam kata-kata Amien Rais, "Jika politik bendera atau gincu yang dipegang, akan tampak berkibar dan menyala-nyala. Tapi hal itu akan menimbulkan reaksi dari kelompok lain. Sebaliknya, jika politik garam yang dipegang, itu tak akan menyala atau berkibar-kibar. Cuma, rasa gurih dan asinnya langsung dirasakan masyarakat." Perdebatan ini terus berlanjut dan tercermin dalam beberapa kasus yang pernah muncul di Indonesia.

C. Melihat Hukuman Rajam di Ambon

Kasus Rajam di Ambon, terlepas adanya pro dan kontra, merupakan salah satu wujud implementasi pidana Islam di negeri ini. Bagaimana proses dan kronologi sampai terjadinya eksekusi rajam atas Abdullah (bukan nama sebenarnya), dimuat dalam sejumlah media massa. bahwa setelah Ah sembari mengucapkan takbir.

Laskar Jihad telah mengeksekusi atau melaksanakan hukuman rajam pada salah satu anggotanya pada akhir Maret 2001. Dikatakan bahwa pelaksanaan hukuman rajam itu merupakan kelanjutan dari pemberlakuan syari'at Islam di Ambon yang diikrarkan oleh umat Islam Ambon sejak tanggal 4 Januari 2001. Menurut Ja'far, ikrar 4 Januari disepakati setelah sejumlah tokoh Islam mengadakan sebuah pertemuan untuk menegakkan keamanan dan syariat Islam. Pertemuan itu sendiri diprakarsai oleh Ketua Majelis Ulama Maluku H Sanusi dan Kapolda Maluku. Setelah ikrar 4 Januari yang dibacakan di hadapan kaum Muslimin di depan Masjid Raya Al-Fatah Ambon, maka umat Islam melalui posko-posko jihad yang ada di sana, ada lebih dari 120 posko jihad yang mewakili kampung mulai melakukan gerakan upaya pemberantasan kemaksiatan, prostitusi, miras, narkoba, pencurian, dan sebagainya.

Kira-kira tujuh tahun setelah kasus rajam di Ambon, di tingkat nasional, upaya menjalankan pidana Islam di negeri ini juga diangkat melalui gugatan (*judicial review*) kepada Mahkamah Konstitusi. Pada tanggal 24 Juni 2008 seorang buruh bernama Suryani yang beralamat di kampung Tubui desa Waringinkurung, Kabupaten Serang, Provinsi Banten mengajukan *judicial review* atas Undang-Undang Peradilan Agama kepada Mahkamah Konstitusi terkait dengan kompetensi Peradilan Agama di Indonesia.

Suryani mengajukan permohonan pengujian materil Pasal 49 ayat (1)³ Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang kemudian diubah oleh Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama beserta Penjelasan pasal tersebut terhadap Pasal 28E ayat (1), Pasal 28I ayat (1) dan (2) serta Pasal 29 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, dengan alasan antara lain sebagai berikut.

Bahwa hak dan/atau kewenangan konsitusional yang dimiliki oleh Pemohon selaku perorangan warga negara Indonesia dalam permohonan ini adalah hak untuk bebas memeluk agama dan beribadat menurut ajaran agama Pemohon, sebagaimana yang telah dinyatakan dalam Pasal 28E ayat (1) UUD 1945 yang berbunyi, "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya," juncto Pasal 28I ayat (1) UUD 1945 yang berbunyi, "Hak beragama adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun." Ayat (2) berbunyi, "Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apapun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu" juncto Pasal 29 ayat (1) yang berbunyi, "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa." Ayat (2) berbunyi, "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu." Bahwa pemohon sebagai perorangan warga negara Indonesia berpendapat bahwa pemberlakuan Pasal 49 ayat (1) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang kemudian diubah oleh Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama pada pasal yang sama beserta penjelasannya, adalah bertentangan dan atau tidak sesuai dengan amanat konstitusi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 28E ayat (1), Pasal 28I ayat (1) dan (2) serta Pasal 29 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Karena hak dan/atau kewenangan konsitusional pemohon untuk "bebas beragama dan beribadat menurut ajaran agama" agar dapat menjadi umat beragama yang beriman sempurna dan mencapai tingkatan takwa menurut ajaran agama Pemohon yaitu agama Islam, telah dibatasi oleh negara melalui Undang-Undang tentang Peradilan Agama tersebut.

Bahwa di dalam ajaran Agama Islam, selain diperintahkan menjalankan hukum agama (*syari'at*) Islam secara perdata untuk perkara hukum rumah tangga (perkawinan), waris, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah dan perdagangan (ekonomi), sebagaimana yang telah ditegakkan Peradilan Agama Indonesia; Al-Qur'an juga memerintahkan umat Islam untuk menjalankan hukum agama (*syari'at*) pidana untuk perkara pelanggaran pidana. Seperti yang

³ Bunyi pasal 49 ayat (1) adalah sebagai berikut: "Pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang: a) perkawinan b) waris c) hibah d) wakaf e) zakat f) infaq g) shadaqah; dan h) ekonomi syari'ah."

difirmankan Allah SWT dalam Al-Qur'an, yang salah satu contohnya terdapat pada Surat Al-Maidah ayat 38, yang artinya: "*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*"

Maka, jelaslah menurut pemohon Undang-Undang tentang Peradilan Agama khususnya Pasal 49 ayat (1) beserta penjelasannya, telah merugikan seluruh umat Islam (termasuk juga pemohon) karena telah dibatasi dalam hal menegakkan hukum agama (*syari'at*) Islam secara menyeluruh (*kaffah*), seperti yang telah di perintahkan al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber utama ajaran agama Islam. Sesuai aturan hukum yang masih berlaku di Indonesia sampai saat ini, hal tersebut akan dianggap sebagai pelanggaran hukum.

Jadi, jelaslah bahwa menurut pemohon, ketentuan UU Peradilan Agama di atas, telah merugikan dan atau berpotensi merugikan hak konstitusional Pemohon dan seluruh umat Islam di Indonesia [Pasal 28E ayat (1) *juncto* Pasal 28I ayat (1) dan (2) *juncto* Pasal 29 ayat (1) dan (2) UUD 1945) untuk bebas menjalankan agamanya dan beribadat menurut ajaran agamanya itu. Dalam arti: menjalankan hukum agama (*syari'at*) Islam secara menyeluruh (*kaffah*) sebagai bentuk ibadah.

Permohonan *judicial review* oleh saudara Suryani yang bermaksud mencari landasan hukum bagi pelaksanaan *syari'at* Islam yang terkait hukum publik, seperti pelaksanaan rajam, ini ditolak oleh Mahkamah Konstitusi. Sembilan Hakim Konstitusi yaitu, Jimly Asshiddiqie sebagai Ketua merangkap anggota, Moh. Mahfud MD, HM. Arsyad Sanusi, Muhammad Alim, H. Harjono, Maruarar Siahaan, H.A.S. Natabaya, I Dewa Gede Palguna, dan H. Abdul Mukthie Fadjar, masing-masing sebagai anggota pada hari Jumat, 8 Agustus 2008, dengan sepakat menolak permohonan ini.⁴

D. Hukuman Rajam di Qanun Jinayat Aceh

Kira-kira sembilan tahun setelah terjadinya eksekusi rajam di Ambon, atau kira-kira satu tahun setelah Mahkamah Konstitusi menolak permohonan Suryani yang bermaksud mencari landasan bagi pelaksanaan *syari'at* Islam terkait hukum publik, atau tepatnya pada 14 September 2009, Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) menyetujui diberlakukannya sebuah qanun yang memungkinkan orang berzina dihukum rajam. Pasal 24 ayat (1) draft qanun yang disahkan oleh DPRA itu menetapkan hukuman 100 kali cambuk bagi pelaku zina yang belum menikah dan hukuman rajam bagi pelaku zina yang sudah menikah.⁵

Qanun Jinayah ini bermasalah karena baik pemerintah Aceh maupun rakyat Aceh sendiri banyak yang menolak. Pengesahan qanun ini diwarnai oleh gelombang unjuk rasa yang pro maupun yang menolak. Wakil Gubernur, Mahammad Nazar, berpendapat bahwa hukum rajam tidak masuk dalam qanun. Menurutnya, qanun yang disahkan tersebut masih bisa ditinjau kembali oleh tim kecil yang dibentuk pemerintah dan legislatif sesuai kesepakatan

⁴ Lihat Putusan Mahkamah Konstitusi nomor 19/PUU-VI/2008 yang dibacakan secara terbuka pada tanggal 12 Agustus 2008.

⁵ <http://www.lbhaceh.org/Berita-Terkini/aceh-berlakukan-hukum-rajam-massa-pro-dan-kontra-berunjuk-rasa.html> diakses 19 July 2011

rapat Panmus. Ia menambahkan bahwa semua peraturan yang telah disahkan memang wajib dijalankan oleh pemerintah. Tapi posisi kita tetap menolak qanun itu, apalagi ini disahkan juga dengan catatan. Aktivis sipil di Aceh juga menuntut pihak legislatif merumuskan ulang Qanun Jinayat sesuai dengan nilai-nilai universal Islam dan HAM, serta memastikan harmonisasi dengan berbagai peraturan perundang-undangan. Mereka juga meminta keterlibatan ulama, intelektual dari perguruan tinggi, penegak hukum, dan praktisi hukum, serta masyarakat sipil termasuk kelompok perempuan. Sementara Muhariadi dari PKS menyatakan poin-poin Qanun Jinayat yang telah disahkan tidak bisa diganggu gugat lagi.⁶

E. Tinjauan Politik Hukum Islam (*Fiqh Siyasah*)

Bellfroid mendefinisikan politik hukum atau *rechtspolitik* sebagai proses pembentukan *ius constitutum* (hukum positif) dari *ius constituendum* (hukum yang akan dan harus ditetapkan) untuk memenuhi kebutuhan perubahan dalam kehidupan masyarakat. Menurut Mahfud MD, politik hukum juga mencakup pengertian tentang bagaimana politik mempengaruhi hukum dengan cara melihat konfigurasi kekuatan yang ada di belakang pembuatan dan penegakan hukum. Juga mempertimbangkan etik hukum, baik buruknya, adil tidaknya, atau cocok tidaknya ketentuan-ketentuan hukum itu bagi masyarakat yang bersangkutan, karena hal itu ada hubungannya dengan ditaati atau tidaknya hukum itu dalam suatu masyarakat.⁷

Itulah sebabnya dalam pendapat Daniel S. Lev, politik hukum itu merupakan produk interaksi di kalangan elit politik yang berbasis kepada berbagai kelompok dan budaya. Ketika elit politik Islam memiliki daya tawar yang kuat dalam interaksi politik, pengembangan hukum Islam dalam suprastruktur politik pun memiliki peluang yang sangat besar dan sebaliknya.⁸ Pada masa penjajahan Belanda Hukum Islam hanya dipandang sebagai hukum apabila diresepsi ke dalam hukum adat. Menurut teori yang dikenal dengan teori *receptie* ini, hukum Islam dapat berlaku apabila telah diresepsi oleh hukum adat. Artinya menurut teori yang dikembangkan oleh Van Vollenhoven (1874–1933) dan C.S. Hurgronje (1857–1936) ini, hukum Islam baru bisa diberlakukan kalau ia sudah bisa diterima oleh masyarakat sebagai kesadaran hukum mereka. Meskipun teori ini mendapat reaksi keras dari Hazairin dengan menyebutnya “teori iblis”⁹, teori ini sebenarnya mendapat pembenaran melalui sejumlah fakta sosiologis.¹⁰

⁶ *Ibid.* Lihat juga http://acehpedia.org/Qanun_Jinayah_Aceh diakses 19 July 2011

⁷ Suhartono, *Konfigurasi Politik dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia (Suatu Kajian tentang Positivisasi Fikih Muamalah dalam Perspektif Politik Hukum)* Sumber: <http://www.badilag.net/data/ARTIKEL/WACANA%20HUKUM%20ISLAM/KONFIGURASI%20politik%20dan%20legislasi.pdf> diakses tanggal 7 Oktober 2010

⁸ Partai Muslim tidak pernah mencapai 21 % dari suara pemilih nasional. Pada tahun 1955, Masyumi hanya memperoleh 20,9 %, sementara NU dalam dua kali pemilu, 1955 dan 1971, hanya mendapatkan 18 % suara, artinya total suara partai Muslim tidak pernah mencapai mayoritas. Pada pemilu tahun 1955 total suara partai Muslim 43,9 % sementara pada pemilu tahun 2004 total suaranya 38,3 %. Lihat James J. Fox “Future strategy for the Prosperous Justice Party”, *The Jakarta Post*, July 27, 2005.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Survey yang dilakukan oleh Pusat Studi Agama dan Kebudayaan (*The Center for Study of Religion and Culture*) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada awal tahun 2009 terhadap 250 Takmir Masjid di wilayah Jakarta menemukan hanya 31% dari mereka yang setuju Indonesia menerapkan pidana Islam. Sisanya 56% tidak setuju dan 13% tidak menjawab. Lihat Irawaty Wardany, “City mosques reject Islamic formalization”, *The Jakarta Post*, 30 Januari 2009. Sementara pada tahun 2007, survey yang dilakukan oleh The Wahid Institute dan Indo Barometer terhadap 1200 responden dari 33 provinsi menemukan bahwa 88% responden tidak setuju digunakannya cara kekerasan untuk

Politik hukum Islam atau *siyasah syar'iyah*, pada dasarnya juga tidak berbeda dengan politik hukum pada umumnya. Ia berisi kebijakan atau aturan yang dianggap bisa membawa kebaikan, keadilan dan kemaslahatan bagi masyarakat. Sebab *siyasah* diartikan sebagai upaya mendatangkan mashlahat untuk umat manusia sejalan dengan syari'at (*tadbir masālih al-'ibād 'ala wifqi al-syār'i*).¹¹ Kata sejalan bisa dimaknai sejalan dengan teks secara literal atau sejalan dengan semangat atau tujuan syari'at. Itulah sebabnya, dalam *siyasah* tidak selalu teks syara dijadikan acuan. Sebab, *siyasah* juga didefinisikan sebagai segala upaya yang akan menjadikan umat manusia lebih dekat kepada mashlahat dan lebih jauh dari mafsadat, meskipun upaya itu tidak dijelaskan secara tersurat oleh Rasul maupun oleh wahyu.¹² Obyek kajian *siyasah syar'iyah* menurut Abdul Wahab Khallaf adalah sistem dan perundang-undangan yang dirumuskan oleh para pakar untuk menggambarkan suatu Negara. System dan perundang-undangan itu dikaji untuk melihat apakah system dan aturan yang dibuat sejalan dengan prinsip-prinsip agama, apakah system dan aturan yang dibuat bisa mendatangkan mashlahat bagi umat manusia, apakah system dan aturan itu cocok dengan kebutuhan masyarakatnya. (*Wa maudlu'uhu al-nudzum wa al-qawanin allati tathlubuha al-syu'unu al-daulat min khaitu muthabaqatiha li ushul al-din wa tahqiquha li mashalihi al-nas wa hajatihim*).¹³

Oleh karena itu pada saat hukum Islam, khususnya pidana Islam, diwacanakan dalam ruang publik atau diupayakan agar dimasukkan ke dalam hukum publik, maka ia mesti menerima konsekwensi untuk dikritisi oleh publik perihal kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip agama, kesesuaiannya dengan kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat, khususnya masyarakat Indonesia. Klaim tentang kesesuaiannya dengan prinsip agama, kemaslahatan dan kebutuhan masyarakat tidak bisa dilakukan secara otoriter oleh satu pihak saja. Oleh karena itu pada saat Sobri Lubis,¹⁴ sekjen FPI (Front Pembela Islam), dalam salah satu pidatonya di muka umum menyerukan agar pengikut Ahmadiyah di bunuh, dengan alasan pengikut Ahmadiyah telah sesat, murtad dan karenanya halal darahnya menurut pidana Islam, maka seruan ini bisa dikritisi atau ditolak. Sobri Lubis maupun FPI tidak bisa secara otoriter menerapkan pidana Islam ini dalam konteks Indonesia. Betulkah pengikut Ahmadiyah telah murtad dan betulkah menurut prinsip agama, orang murtad mesti dibunuh? Kalau orang murtad boleh dibunuh apa artinya kebebasan agama yang dijamin oleh al-Qur'an? Apakah membunuh orang murtad bisa dibenarkan dalam system hukum di Indonesia? Kritik juga ditujukan pada saat hukuman rajam benar-benar dilaksanakan atau sekedar diwacanakan. Bahkan kalaupun hukuman rajam berhasil dimasukkan dalam perundang-undangan di Indonesia, maka perundang-undangan itu masih mungkin diuji oleh Mahkamah Agung atau oleh Mahkamah Konstitusi.

menghukum atau mengatasi perbuatan immoral. Lihat "RI Muslims remain tolerant: Poll" *The Jakarta Post*, 22 Juni 2007.

¹¹ Ahmad Fathi Bahansi, *al-Siyasah al-Jina'iyah fi Syari'ati al-Islamiyah*, (tanpa tahun, hlm.61).

¹² Ibn al-Qayyim, *al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyasat al-Syar'iyah*, 1961, hlm.16

¹³ Abd al-Wahab Khallaf, *al-Siyasah al-Syar'iyah aw al-Nizam al-Dawliyyah al-Islamiyyah fi Syu'un ad-Dusturiyyah wa al-Kharijiyah wa al-Maliyyat* (Kairo: Dar al-Anshar, 1977).

¹⁴ In February 2008, a shocking video circulated on the Internet showing Sobri Lubis, a cleric from the hard-line Islam Defenders Front (FPI), preaching to hundreds of people and calling on his audience to kill Ahmadis. "Kill them, don't worry. [FPI leader] Rizieq [Shihab] and I will take responsibility," he said. Lihat. Bagus BT Saragih "Unchecked hate speech 'exacerbates intolerance', *The Jakarta Post*, February 14, 2011.

Dalam mengomentari kasus rajam di Ambon, KH Umar Shihab, salah satu Ketua Majelis Ulama Indonesia, misalnya, mengatakan bahwa "Pemberlakuan hukum Islam itu harus mengikuti satu mekanisme undang-undang yang disahkan oleh negara." Argumentasinya, menurut Umar Shihab, karena dalam al-Qur'an yang diperintahkan menegakkan hukum adalah pemerintah sebagai pemegang kekuasaan. "Hukum Islam harus berdasarkan hukum yang disepakati," katanya. Hal senada diutarakan Prof. Drs. Asmuni Abdurrahman dari IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Menurut Asmuni, dalam memberlakukan hukum Islam, aturannya harus jelas. "Pemerintahnya harus Islam, pezinanya diproses, dan diputuskan oleh majelis hakim," tutur Asmuni kepada Sujoko dari Gatra. Prof. Dr. Syechul Hadi Permono, pakar hukum Islam dari IAIN Sunan Ampel, Surabaya, memberikan solusi. "Kalau mau otonomi dalam bidang hukum, setidaknya ada wilayah yang berdaulat dan *waliyul amri*," ujarnya. Itu sebabnya, Syechul menganjurkan, bila hukum Islam diterapkan, harus dikolaborasikan ke dalam KUHP yang berlaku sebagai hukum positif di Indonesia.¹⁵

Jadi, kalau dilihat dari tinjauan politik hukum, eksekusi rajam di Ambon mengandung beberapa kekeliruan antara lain. Pertama ia tidak dilakukan oleh pemerintah sebagai pemegang kekuasaan. Kedua, ia tidak diputuskan oleh majlis hakim yang diangkat oleh pemerintahan yang sah. Dan ketiga, hukuman rajam itu sendiri belum diakomodir dalam KUHP (Kitab Undang-Undang Hukum Pidana) yang berlaku sebagai hukum positif di Indonesia.

Kritik dan kecaman terhadap eksekusi rajam di Ambon, tampaknya mengilhami Suryani, seorang buruh yang berasal dari Serang, Banten, untuk mengajukan judicial review ke Mahkamah Konstitusi. Tujuannya jelas, yakni mencari landasan hukum bagi pelaksanaan syari'at Islam yang terkait aspek publik seperti hukuman rajam. Suryani menemukan celah pada Peradilan Agama atau lebih tepatnya pada kompetensi peradilan ini yang diatur dalam pasal 49 ayat (1) Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006. Mengapa pasal ini perlu direview? Sebab pasal ini memberikan kewenangan pada peradilan agama untuk memeriksa dan mengadili hal-hal yang terkait dengan syari'at Islam namun hanya yang terkait aspek privat. Akibatnya, aspek publik dari syari'at Islam seperti perzinahan berikut hukumannya tidak bisa diadili oleh pengadilan ini. Padahal menurut Suryani, penerapan syari'at Islam baik yang privat maupun yang publik, disamping menjadi prasyarat bagi orang Islam yang mau menjalankan Islam secara *kaffah* juga merupakan bentuk ibadah yang dijamin oleh konstitusi. Ringkasnya, menurut Suryani, pasal 49 ayat (1) UU No.3 Tahun 2006 bertentangan dengan sejumlah pasal dan ayat dalam konstitusi yang memberikan jaminan bagi warga Negara Indonesia untuk beribadah sesuai dengan kepercayaan masing-masing. Oleh karena itu, agar pasal ini tidak bertentangan dengan pasal-pasal dalam konstitusi, Suryani minta agar kewenangan Peradilan Agama di tambah dengan jalan merubah pasal ini.

Sembilan hakim Mahkamah Konstitusi dalam putusannya sepakat untuk menolak permohonan Suryani dengan berbagai alasan terutama karena Mahkamah Konstitusi bukan merupakan positive legislator tapi hanya negative legislator.¹⁶ Artinya, Mahkamah

¹⁵ Gatra nomor 24,30 April 2001. Diakses melalui <http://www.oocities.com/arumbaikole/gatra040501.htm>?20104

¹⁶ Lihat Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 19 tahun 2008.

Konstitusi tidak berwenang menambah rumusan undang-undang yang dibuat oleh lembaga legislative, tapi hanya berwenang menghapus ayat atau pasal-pasal dalam undang-undang yang dinilai tidak sejalan dengan pasal atau ayat yang tertuang konstitusi. Sehingga permohonan Suryani agar Peradilan Agama ditambah wewenangannya untuk mengadili kasus yang terkait pidana (*jinayat*) tidak bisa dikabulkan oleh Mahkamah Konstitusi. Alasan lain yang digunakan oleh Mahkamah Konstitusi adalah bahwa Indonesia bukan negara agama yang hanya didasarkan pada satu agama tertentu, Indonesia juga bukan negara sekuler yang sama sekali tidak memperhatikan agama dan menyerahkan urusan agama sepenuhnya kepada individu dan masyarakat. Indonesia adalah negara yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa yang melindungi setiap pemeluk agama untuk melaksanakan ajaran agamanya masing-masing. Dalam hubungannya dengan dasar falsafah Pancasila, hukum nasional harus menjamin keutuhan ideologi dan integrasi wilayah negara, serta membangun toleransi beragama yang berkeadilan dan berkeadaban.

Jadi, kalau pada alasan pertama Mahkamah Konstitusi seolah menyarankan agar usulannya ditujukan kepada lembaga legislative yang berwenang merumuskan undang-undang, maka dalam alasan kedua Mahkamah Konstitusi seolah mengingatkan, bahwa kalau pun usulan itu disetujui oleh lembaga legislative, penambahan wewenang Peradilan Agama masih bisa diuji dari sisi kesesuaiannya dengan konstitusi. Dalam konteks Indonesia, Mahkamah Konstitusi seolah mengambil peran dalam memainkan siyasah syar'iyah di Indonesia. Sebab siyasah (politik hukum) yang sejalan dengan konstitusi Indonesia pada dasarnya merupakan siyasah syar'iyah.

Seperti tidak terpengaruh oleh kegagalan judicial review ke Mahkamah Konstitusi yang diajukan oleh Suryani, Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) dalam sidangnya pada bulan September 2009 mengesahkan sebuah qonun (sejenis peraturan daerah) yang didalamnya memuat pasal yakni pasal 24 ayat (1) yang memungkinkan orang berzina dihukum rajam. Dalam draf qanun yang disahkan, pasal 24 ayat (1) menetapkan hukuman 100 kali cambuk bagi pelaku zina yang belum menikah dan hukuman rajam bagi pelaku zina yang sudah menikah. Saat mengesahkan qanun ini, tidak ada fraksi yang ikut hadir dalam persidangan yang secara eksplisit menyatakan keberatannya. Hanya Fraksi Demokrat yang menyatakan keberatannya secara implisit. Fraksi Partai Golkar, Fraksi Partai Persatuan Pembangunan, Fraksi Partai Keadilan Sejahtera, Fraksi Partai Bulan Bintang, Fraksi Partai Amanat Nasional, Fraksi Partai Bintang Reformasi, dan Fraksi Gabungan menyatakan setuju memasukkan klausul rajam sebagai hukuman bagi pelaku zina yang telah menikah. Dari delapan Fraksi di DPRA, hanya Fraksi Demokrat yang menolak secara implisit dengan tidak memberi pandangan umumnya tentang hukum rajam tersebut. Dalam pandangan yang dibacakan Yusrizal Ibrahim, Fraksi Demokrat hanya meminta agar bunyi pasal 24 yang mengatur soal zina diubah. Demokrat menyarankan agar Qanun Jinayat dapat disesuaikan dengan kondisi Aceh dan Indonesia yang berdasarkan UUD 1945 dan Pancasila sebagai dasar negara. Fraksi Demokrat mengusulkan agar hukuman yang tercantum dalam Pasal 24 ayat (1) diubah menjadi 10 kali cambuk dan denda 100 gram emas murni atau hukuman penjara 10 bulan.¹⁷

¹⁷ Sumber : <http://www.lbhaceh.org/Berita-Terkini/aceh-berlakukan-hukum-rajam-massa-pro-dan-kontra->

Qanun ini, meskipun sudah disahkan oleh lembaga legislative di tingkat propinsi tetap menyisakan sejumlah masalah sebagai berikut. Masalah pertama adalah bagaimana menyelaraskan qanun jinayah ini dengan tuntutan HAM. Masalah kedua bagaimana menyelaraskan qanun ini dengan hukum nasional. Boleh jadi orang Aceh akan mengabaikan tuntutan HAM internasional dengan segala konsekwensinya. Akan tetapi qanun jinayah yang dibuat di Aceh tidak bisa keluar dari koridor Undang-undang nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, sebagai kelanjutan dari ditandatanganinya perjanjian Helsinki, serta tidak bisa keluar dari konstitusi dan system hukum nasional Indonesia.

Memang benar bahwa berdasarkan pasal 235 ayat 3 Undang-undang nomor 11 tahun 2006, pemerintah (pusat) tidak bisa lagi membatalkan qanun dengan alasan perundangan yang lebih tinggi. Akan tetapi pemerintah masih bisa membatalkan qanun dengan alasan kepentingan umum (pasal 235 ayat 2 a) yang pengertiannya bisa amat luas. Sesuai dengan perundang-undangan, Mahkamah Agung juga bisa menguji qanun (pasal 235 ayat 3 UU No 11 tahun 2006 dan pasal 31A UU No.3 tahun 2009).

Hal lain yang perlu diingat adalah bahwa perlindungan HAM disebut secara tegas baik dalam UU nomor 11 tahun 2006 maupun dalam perjanjian Helsinki tahun 2005. Jangan lupa bahwa acuan perlindungan HAM di sini adalah undang-undang nomor 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia dan undang –undang nomor 12 tahun 2005 tentang Pengesahan International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). Acuan ini (ICCPR) juga yang digunakan dalam perjanjian Helsinki. Poin 1.4.2 perjanjian Helsinki menyatakan : *The legislature of Aceh will redraft the legal code for Aceh on the basis of the universal principles of human rights as provided for in the United Nations International Covenants on Civil and Political Rights and on Economic, Social and Cultural Rights*. Kalau hal ini tidak diperhatikan maka qanun jinayah bisa mengalami *blunder* sebagaimana pernah digambarkan oleh Kirsten E. Schulze.¹⁸

Dalam kaitan dengan qanun jinayah, saya berpandangan bahwa qanun ini sebenarnya masih bisa dipertanyakan keabsahannya. Para pendukung qanun ini tidak bisa semata-mata menggunakan pasal 234 undang-undang nomor 11 tahun 2006 yang menyatakan bahwa dalam hal rancangan qanun yang telah disetujui tidak disahkan oleh gubernur maka akan menjadi sah dengan sendirinya setelah jangka waktu 30 (tiga puluh) hari. Oleh karena itu cara yang terbaik adalah mengembalikan qanun itu kepada DPRA (Dewan Perwakilan Rakyat Aceh) untuk direvisi dan disempurnakan.

Menurut hemat penulis, bagian penting yang perlu direvisi adalah ketentuan tentang hukuman rajam (hukuman mati bagi pezina muhsan dengan cara dilempari batu). Saya percaya bahwa tidak ada orang Islam yang membolehkan perzinahan. Zina bukan saja haram tapi termasuk dosa besar yang sanksinya di akhirat amat berat. Oleh karena itu, orang Islam yang benar-benar menghayati ajaran agamanya mestinya tidak akan melakukan perbuatan

berunjuk-rasa.html diakses 19 July 2011.

¹⁸ Kirsten E. Schulze dalam tulisannya yang berjudul "A jumble of purposes of syariah law in Aceh" mengajukan pertanyaan apakah pada level nasional syari'at Islam sejalan dengan konstitusi Indonesia? Dalam prakteknya boleh jadi muncul kasus yang diadili oleh Mahkamah Syari'ah di Aceh, kemudian setelah banding ke tingkat kasasi akan ketemu dengan Mahkamah Agung yang menggunakan hukum nasional. Jika Mahkamah Agung bersikukuh menggunakan validitas syari'ah ia akan mengabaikan hukum nasional dan jika yang terjadi sebaliknya maka penerapan syari'at Islam di Aceh tidak lebih hanya sekedar tulisan diatas kertas. Lihat *The Jakarta Post*, April 19, 2002

yang terkutuk ini terlepas ada atau tidak adanya ancaman hukuman dalam undang-undang duniawi. Akan tetapi andaikata perbuatan yang melanggar susila ini akan dijadikan sebagai tindakan kriminal, maka penanganannya harus hati-hati karena beberapa alasan.

Pertama, sanksi rajam atau hukuman mati tidak disebut dalam al-Qur'an. Kedua, selama perzinahan itu tidak dilakukan secara terang-terangan, zina cenderung menjadi persoalan privat. Ketiga, ketentuan tentang sanksi bagi perbuatan zina masuk kategori mu'amalah dalam arti luas yang bisa berubah sejalan dengan perubahan waktu dan tempat sesuai dengan kaidah fiqh *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*. Keempat, bagi mereka yang berpandangan bahwa hukuman rajam merupakan ketentuan yang qath'i yang tidak bisa berubah mereka mesti ingat bahwa hukum Islam secara umum bisa dibagi dua yakni hukum taklifi dan hukum wad'i. Kalau hukum taklifi terkait dengan tingkatan beban yang dijatuhkan kepada mukallaf, seperti wajib, mubah, haram, hukum wad'i terkait dengan kondisi tertentu yang menyertai hukum taklifi, seperti syarat, sebab atau penghalang. Dalam situasi dimana suatu ketentuan hukum taklifi tidak bisa dijalankan karena belum terpenuhinya unsur-unsur dalam hukum wad'i, maka umat Islam tidak wajib menjalankannya. Banyak contoh yang bisa dikemukakan dalam kaitan ini. Haji, adalah kewajiban bagi semua orang Islam, tapi kalau syaratnya belum terpenuhi atau ada penghalang maka kewajibannya bisa gugur atau tertunda. Dalam kaitan ini segala ketentuan perundangan yang menghalangi hukuman rajam di Aceh bisa dilihat sebagai *mawani' syar'i* (penghalang syara). Oleh karena itu umat Islam di Aceh tidak perlu memaksakan diri menjalankan hukuman rajam ini. Hukuman rajam bisa diganti dengan sanksi lain yang sejalan dengan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.¹⁹

Singkatnya, ditinjau dari *siyasah syar'iyah*, ekspresi pidana Islam dalam bentuk hukuman rajam tidak sesuai dengan kebutuhan umat Islam sendiri dan tidak membawa maslahat bagi bangsa Indonesia.

Kesimpulan

Hukum Islam atau syari'at Islam, pada dasarnya tidak mungkin dipinggirkan semata-mata menjadi urusan pribadi. Sehingga pada dasarnya, bagi seorang Muslim, tidak ada ruang publik yang netral sama sekali dari pengaruh atau nilai-nilai syari'at Islam. Akan tetapi pada saat syari'at Islam mau diartikulasikan dalam ruang publik, baik dalam bentuk formalisasi maupun aksi maka ia tidak bisa diekspresikan sebebas-bebasnya. Ia mesti diikat dengan sejumlah pembatasan-pembatasan agar ia sejalan dengan tuntutan konstitusi dan hak asasi manusia.

Tidak semua sanksi dalam pidana Islam bisa diartikulasikan dalam ruang publik di Indonesia, sebab disamping tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, juga tidak sejalan dengan konstitusi Indonesia dan karenanya kalau dipaksakan tidak membawa kemaslahatan. Rajam adalah salah satu bentuk sanksi dalam pidana Islam yang tidak diberlakukan di Indonesia.

¹⁹ Nurrohman, *Qanun Jinayah versus Hukum Nasional: Problematika Formalisasi Hukum Islam di Aceh*, www.acehinstitute.com, tanggal 11 Januari 2009

REFERENSI

- Abd al-Wahab Khallaf, *al-Siyasah al-Syar'iyah aw al-Nizhaam al-Dawliyyah al-Islaamiyyah fi Syu'un al-Dusturiyah wa al-Khariyyah wa al-Maliyyat*, Kairo, Dar al-Anshar, 1977.
- Ahmad Fathi Bahantsi, *al-Siyasah al-Jina'iyah fi Syari'ati al-Islamiyah*, tanpa tahun
- Bagus BT Saragih, "Unchekek hate speech 'exacerbates intolerance', *The Jakarta Post*, 14 February 2011. Benyamin F. Intan, "Pancasila and public religion", *The Jakarta Post*, 11 Juni 2011.
- Elwin Tobing "Religious intolerance and Indonesia's future", *The Jakarta Post*, 16 Agustus 2010.
- Fazlur Rahman, "Islam challenges and opportunies" dalam Alford T. Welch and Piere Cachia (ed.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinbrugh: Edinbrugh University Press, 1979.
- "Eksekusi Rajam Untuk Penzina di Ambon", dalam Gatra.com, 2 Mei 2011, diakses 4 Agustus 2010.
- Ibn al-Qayyim, *al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyasat al-Syar'iyah*, 1961
- Irawaty Wardany, "City mosques reject Islamic formalization", *The Jakarta Post*, 30 Januari 2009.
- James J. Fox, "Future strategy for the Prosperous Justice Party", *The Jakarta Post*, 27 July 2005.
- Kirsten E. Schulze, "A jumble of purposes of syariah law in Aceh", *The Jakarta Post*, 19 April 2002.
- "Ja'far Umar Thalib: Hukum Rajam di Ambon, Penegakan Syariat Islam", Kompas 17 Mei 2001. Masdar Farid Mas'udi, "Islam Indonesia vs NKRI", makalah disajikan dalam rangka bedah buku "Syarah UUD 1945: Perspektif Islam," di UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Kamis 30 Juni 2011.
- Muchsin, *Kontribusi Hukum Islam Terhadap Perkembangan Hukum Nasional*, makalah dalam Annual ACIS 2008. Nurrohmah, "Qanun Jinayah versus Hukum Nasional: Problematika Formalisasi Hukum Islam di Aceh" dalam www.acehinstitute.com.
- Putusan Mahkamah Konstitusi nomor 19/PUU-VI/2008
- Suhartono, "Konfigurasi Politik dan Legislasi Hukum Islam di Indonesia (Suatu Kajian tentang Positivisasi Fikih Muamalah dalam Perspektif Politik Hukum)" dalam <http://www.badilag.net/data/ARTIKEL/WACANA%20HUKUM%20ISLAM/KONFIGURASI%20politik%20dan%20legislasi.pdf>
- Testriono, "Inhibiting Freedom of Religion" dalam <http://islamlib.com/en/article/inhibiting-freedom-of-religion>.

